Chroniques italiennes web 23 (2/2012)

DANTE ET LA TRADITION JURIDIQUE ROMAINE ET MEDIEVALE

Justitiae autem pietas est prima in Deum, secunda in patriam, tertia in parentes, item in omnes.

Cicéron, *De officiis* I, 127

Il n'est pas inutile, pour tenter de décrire les interactions entre la *Romània* médiévale et l'œuvre de Dante, d'emprunter des sentiers moins fréquentés, entre droit, théologie et littérature. Il convient aussi d'étudier des questions de plus grande ampleur liées à la réflexion sur le pouvoir et donc sur l'*imperium* à partir de la tradition païenne classique et celle de l'Ancien Testament.

La méthode de la *conciliatio contrariorum* d'origine canonique (*concordia discordantium canonum*) et son affirmation dans la pratique des glossateurs des XIII[e] et XIV[e] siècles est le paradigme de référence de cette conciliation entre traditions antithétiques. Dante développe sa réflexion sur la justice et sur la nécessité du *droit civil et canon* pour réaliser la *humana civilitas*[1] Les lois des hommes (tribunaux) et la justice de Dieu (temple) de

[1] *Convivio*, IV, XII, 9. : « E che altro cotidianamente pericola e uccide le cittadi, le contrade, le singulari persone, tanto quanto lo nuovo raunamento d'avere appo alcuno ? Lo quale raunamento nuovi desiderii discuopre, allo fine delli quali sanza ingiuria d'alcuno venire non si può. E che altro intende di medicare l'una e l'altra Ragione, Canonica dico e Civile, tanto quanto a riparare alla cupiditade che, raunando ricchezze, cresce ? Certo assai lo

l'Ancien Testament deviennent justification et miséricorde dans le nouveau temple qu'est le corps du Christ et donc dans le Nouveau Testament, ou n'est plus en vigeur la loi du pacte hébraïque [2]. De cette justice supérieure, évoquée par Dante, découlent le droit et le juste politique des juristes et des penseurs médiévaux et de l'*Éthique à Nicomaque*, selon Thomas d'Aquin.

Dans le cadre de cette réflexion, conduite dans le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* commentée par Thomas d'Aquin, la question posée à Ciacco, placé parmi les gourmands (*s'alcun v'è giusto*), et la réponse (*giusti son due e non vi sono intesi* du chant VI, 73 de l'*Enfer*)[3] ne permettent pas de penser qu'il s'agit de deux hommes justes, comme le veut pratiquement toute l'exégèse ancienne et moderne (à l'exception de Pietro di Dante), mais renvoient plutôt à la polarisation de deux catégories techniques : le « juste naturel » et le « juste légal ». Il en ressort une sorte de célébration du *ius gentium* qui est, chez Dante, le garant de la paix et de la stabilité sociale, car il tend à préserver le bien commun qui va au-delà de l'utilité publique, de mémoire cicéronienne, puisqu'il est requis pour la *humana civilitas* réalisée de façon exemplaire sous Auguste grâce à la *pax augustea*.

Cette célébration puise ses racines dans la culture classique et dans le *De officiis* de Cicéron, que Dante suit de très près aussi bien dans le *Convivio* que dans certains passages cruciaux de la *Monarchia*[4]. C'est de ce texte qu'il faut partir pour comprendre la conception du pouvoir, du droit et de la justice de Dante, parce que Cicéron fait autorité pour l'auteur de la *Monarchia* et ses contemporains et représente un exemple célèbre de rencontre entre droit et littérature[5].

---

manifesta e l'una e l'altra Ragione, se li loro cominciamenti, dico della loro scrittura, si leggono ». Voir DIEGO QUAGLIONI, « "Arte di bene e d'equitade". Ancora sul senso del diritto in Dante », *Studi Danteschi*, 76/2011, p. 27-46.

[2] *Mn* I. XI, 13. Voir CLAUDIA DI FONZO, « *Aequitas* e giustizia distributiva nel "Paradiso" di Dante », *Challenging Centralism : Decentramento e autonomie nel pensiero politico europeo*, éd. Lea Campos Boralevi, Florence, Firenze University Press, 2011, p. 43-52.

[3] Voir CLAUDIA DI FONZO, « Giusti son due e non vi sono intesi », *Forum Italicum*, 44/1 (Spring 2010), p. 5-36.

[4] Comme Jean de Salisbury, Dante doit sa conception de la loi naturelle à Cicéron, qui l'emprunte à Aristote.

[5] Pour ce qui est de *la Monarchia*, voir la contribution qui anticipe l'édition sous presse de l'œuvre latine de Dante dans la collection des Meridiani chez Mondadori : DIEGO QUAGLIONI, « Un nuovo testimone per l'edizione della *Monarchia* di Dante : il Ms. Add. 6891 della British Library (Y) », *Laboratoire italien*, 11/2011, p. 231-279.

Rémi de Florence, tout comme Ptolémée de Lucques, concilie Aristote, Cicéron[6] et les sources bibliques pour identifier le *patriotisme romain* avec la *charitas* entendue dans le sens du bien commun. Saint Augustin, quant à lui, identifie le *patriotisme romain* avec l'amour propre.

La *pax augustea* et la *libertas romana* sont célébrées par le dominicain Rémi de Florence dans le *De via paradisi* (manuscrit conservé à la Bibliothèque nationale de Florence[7]) où, en suivant Valère Maxime[8], il fait l'éloge de Torquatus qui a rendu un jugement défavorable à son propre fils et affirme que Brutus fut égal en gloire à Romulus – car, si ce dernier a fondé l'*urbs romana*, Brutus a établi la *libertas romana* en mettant fin à la domination de Tarquin[9].

Néanmoins, ce n'est pas l'histoire païenne mais la théologie chrétienne qui construisit les fondements de l'éthique politique de Rémi. Celui-ci fait en effet de l'*humana civilitas* le fondement de l'*Hymne à la charité* de saint Paul[10] : la *charitas* ne poursuit pas son propre intérêt, mais recouvre tout, supporte tout, espère tout pour le bien d'autrui et c'est ce dernier qu'elle promeut. Ainsi, au début de son *Tractatus de bono communi*[11], Rémi écrit que c'est l'amour excessif des citoyens pour le bien privé au détriment du bien commun qui a causé la ruine des villes.

Charles Till Davis soutient que, pendant un temps, Dante considéra lui-même le processus de conquête de l'Empire romain comme un acte de violence, à l'instar de saint Augustin qui, dans son *De civitate Dei*, oppose Jérusalem, cité sainte de Dieu, à Rome, ville corrompue[12]. Lors de la rédaction du *Convivio*, Dante s'était toutefois déjà éloigné de cette formulation augustinienne, même si la longue liste des héros romains du *Convivio*[13], réitérée plus tard dans la *Monarchia*[14], puise ses racines dans le *De civitate Dei*[15].

---

[6] *De Officiis*, I, 25.
[7] Conventi soppressi C. 4. 940, cc. 271r-272v.
[8] III, 4.
[9] SUSAN M. BABBIT, *Oresme's « Livre de Politiques » and the France of Charles V*, Philadelphie, The American Philosophical Society, 1985.
[10] *Cor*., 13, 1-13.
[11] MARIA CONSIGLIA DE MATTEIS, *Il « De bono communi » di Remiglio De Girolami*, Lecce, ITES, [1967] et *La teologia politica comunale di Remigio De Girolami*, Bologne, Pàtron, 1977.
[12] Voir *Dante and the idea of Rome*, Oxford, Clarendon Press, 1957.
[13] IV, V. Pour la traduction, voir *Le Banquet*, dans *Œuvres complètes,* traduction par André Pézard, Paris, Gallimard (Pléiade), 1965.

À la conception augustinienne selon laquelle la conquête de l'Empire romain fut une pratique sans loi, Dante oppose, dans la *Monarchia*, l'idée qu'il s'est agi de l'exécution parfaite de la loi, non sans faire référence au *De officiis* de Cicéron pour qui ce qui s'acquiert par le duel s'acquiert *de iure*, comme nous le verrons plus loin[16].

Ptolémée, Rémi et Dante furent les premiers auteurs médiévaux « to meet Augustine on his own ground and stand his moral on its head ». Pour saint Augustin, le « roman patriotism » fut fondé sur le péché et la folie de l'orgueil égoïste de Rome. Pour Dante, il fut saint, pour Rémi de Florence rationnel et pour Ptolémée de Lucques charitable. Selon Theodore Silverstein, le *De regimine principum* de Ptolémée de Lucques, écrit entre 1300 et 1305, après la mort de Thomas (1274) qui l'avait commencé, fut la source principale de Dante[17].

Dante sut donc interpréter les arguments les plus novateurs de son temps et contribua à la renaissance de la langue de la politique. La définition d'Athènes comme la ville qui fit les lois antiques et fut vraiment civile[18] – *onde ogni scienza disfavilla*[19] – est la preuve d'une disposition anticonformiste du génie dantesque, capable d'accueillir la critique philhellénique de saint Augustin envers la *civitas romana* et de la résoudre en conciliant les deux modèles, Athènes et Rome, ainsi que semble le suggérer la présence de poètes grecs et latins dans la *belle école* du Limbe, réflexion sur la limite de la raison et de la justice humaine[20].

Rome et l'Empire romain sont le cadre historique nécessaire à la venue du Christ, vrai homme et vrai Dieu, qui résume en lui-même la loi

---

[14] II, V.
[15] V, 18.
[16] Voir *Mn* II, IX, 1 : « Et quod per duellum acquiritur, de iure acquiritur » (Ce qui est acquis par duel est acquis par droit). Édition française utilisée : *La Monarchie*, traduction par Michèle Gally, précédé de « La modernité de Dante » de Claude Lefort, Paris, Belin, 2010.
[17] *Divi Thomae Aquinatis De regimine principum ad regem Cypri ; et De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae politica opuscula duo / ad fidem optimarum editionum diligenter recusa Joseph Mathis curante*, Editio 2. revisa, Turin-Rome, Marietti, 1948.
[18] *Purgatoire*, VI, 139.
[19] *Purgatoire*, XV, 99, « où toute science resplendit ». Les citations en français de *La Divine Comédie* sont tirées de la traduction de Lucienne Portier, Paris, Éditions du Cerf, 1987.
[20] Voir MICHAEL STASKOW, « *Civitas* et *republica* chez les glossateurs », *Studi in onore di Edoardo Volterra*, Milan, Giuffrè, 1971, t. III, p. 605-612.

humaine (le droit écrit) et la loi divine (le droit naturel et la justice de Dieu). Lui seul est capable de satisfaction parfaite en tant que vrai homme (et donc selon la loi) et en tant que vrai Dieu (selon la justice de Dieu), ainsi que l'expose Anselme d'Aoste dans son *Cur Deus homo*[21].

Dante accomplit une *conciliatio contrariorum*, modèle qui assimile les arguments de la culture littéraire et philosophique de l'Europe médiévale, car il puise dans différentes traditions pour proposer une vision globale qui intègre les catégories du droit et de la théologie : le juste politique de l'*Éthique à Nicomaque* est en filigrane dans les deux justes du chant VI, 73 de l'*Enfer*, c'est-à-dire le juste naturel et le juste légal.

Pour ce qui est de la *Monarchia* et de son contexte de référence, certainement européen, il faut à nouveau souligner l'impact de ce texte en Italie. Il proposait en effet, *a posteriori*, une réflexion sur des questions réapparues de l'autre côté des Alpes après la mort de Frédéric II, en Allemagne, en France, en Angleterre, en raison de problèmes dynastiques : ces questions portaient sur la légitimité et l'usurpation du trône et sur la définition de la tyrannie. Le roi médiéval dut faire face à un obstacle : l'antique haine du peuple romain pour le *nomen regium*, qui avait diminué sous l'Empire et disparu dans la seconde moitié du IVe siècle au moment où, sous l'influence du christianisme, les figures du *rex* et de l'*imperator* étaient assimilées à celle du Christ[22]. Au Moyen Âge, l'évolution du pouvoir impérial et du pouvoir pontifical servit à promouvoir l'image du roi et son pouvoir face aux figures de l'empereur et du pape.

Avec la *Monarchia*, Dante marque une étape importante dans la réflexion politique de son temps lorsqu'il assimile le monarque et l'empire sous le concept général d'*unité de commandement*, ou qu'il évoque l'idée qu'il existe pour un peuple le droit à représenter ce que nous pourrions appeler, de manière hérétique, l'*intellect possible* ou, plus simplement, le genre humain, dans l'expression la plus haute de sa rationalité[23].

---

[21] Voir CLAUDIA DI FONZO, « La legittimazione dell'Impero e del Popolo romano presso Dante », *Dante*, VI/2009, p. 39-64.

[22] JACQUES LE GOFF, *La Civilisation de l'Occident médiéval* [1964], Paris, Flammarion, 1982 [*Il re nell'Occidente medievale,* traduction de Renato Riccardi, Rome-Bari, Laterza, 2006, p. 5].

[23] Voir ÉTIENNE GILSON, *Dante et la philosophie*, Paris, Vrin, 1939, p. 190, cité par CLAUDE LEFORT, « La modernité de Dante », *op. cit.*, p. 43 : « Ainsi nous est-il présenté un tableau sur lequel figurent, dans la partie supérieure, Dieu, dans la partie médiane, symétriquement disposés, l'ordre de la substance, l'ordre de la relation de gouvernement,

De ce droit de la *représentation* du genre humain découle le droit au transfert exemplaire de la *souveraineté populaire* dans les mains d'un seul prince par son peuple, sur la base de la *lex regia* ; de ce droit provient également la légitimité de cet empire face à la loi (*de iure*) et face à la justice divine qui a accompli en lui la rédemption de l'homme à travers la parabole du Christ et sa soumission au droit des hommes – au moment de sa plus grande expression, c'est-à-dire quand il a été producteur de paix –, et à la loi de Dieu.

Le problème de la légitimité du pouvoir royal a été l'une des questions les plus controversées de l'Europe du Moyen Âge, problème souvent résolu par la considération de ce qui a été perçu et présenté comme une usurpation. La délégitimation des rois mérovingiens, jugés incapables de remplir les fonctions royales, la légitimation des Capétiens, descendants naturels des Carolingiens, l'usurpation du trône anglais par le Normand Guillaume le Conquérant qui conduisit à l'extinction de la dynastie anglo-saxonne furent des circonstances qui suscitèrent le débat hors de l'Italie. Dante se fait l'écho de ces débats lorsqu'il démontre la légitimité de l'Empire romain et en arrive à formuler, par une véritable *translatio imperii*, l'espoir de l'avènement d'Henri VII, lévrier ordonnateur, nouvel Énée, venu en Italie se faire romain et ramener la paix désirée, afin de libérer ceux qui gémissent dans l'exil de Babylone et regrettent la sainte Jérusalem ; ils devront seulement se souvenir de la misère passée et de la confusion présente au lendemain de la reconquête de la joie. Tels sont les accents de l'épître VII (17 avril 1311) envoyée par Dante à l'empereur pour qu'il se mette en marche vers la *marâtre* patrie, Florence.

On ne comprend ce qui précède qu'en présupposant le paradigme prémoderne selon lequel le prince est *legibus alligatus* (*lex digna vox*) : le pouvoir du prince s'affirme dans l'acte même de se soumettre à la loi. Il s'agit d'un prince auquel le peuple cède la souveraineté, comme cela fut codifié dans le droit romain pour justifier le passage de la République au Principat (*lex regia*). Le transfert de souveraineté est un acte qu'accomplit le peuple en faveur de ce souverain qui, *de iure*, devrait agir dans l'intérêt de son peuple, et c'est la raison pour laquelle le souverain n'est pas, à ce stade, *legibus solutus*, sinon dans la mesure où il se porte garant du bien de la collectivité et réalise une bonne cohabitation civile ; il s'agit d'un équilibre

---

puis, dans la partie inférieure, les figures correspondantes du Pape, de l'Empereur et de l'Homme excellent ».

difficile qui peut dégénérer en tyrannie si le prince n'exerce pas son pouvoir au nom de la collectivité qui le lui a cédé[24]. Et par ce transfert de souveraineté au prince, le peuple romain – le peuple par antonomase – est celui qui accomplit les desseins de la Providence divine et non de la Fortune, ainsi que Dante le souligne dans le paragraphe IX du deuxième traité de la *Monarchia*[25]. Il y évoque le droit de guerre pour rendre raison du fait que la première conquête du peuple romain ne fut pas un acte de violence puisque « quod per duellum acquiritur, de iure acquiritur », faisant ainsi référence au *De officiis* de Cicéron, cité aux côtés de Végèce, mais également disséminé *verbaliter* tout au long du paragraphe pour dire, avant tout, que la guerre doit toujours être évitée et qu'il faut lui préférer la *disceptatione*[26], que les combats visant à faire triompher l'Empire doivent être menés avec une moindre âpreté[27] et que la justice doit être préservée aussi pour les vaincus, comme le fit Pyrrhus qui épargna les prisonniers ayant survécu à la bataille, car il ne lui revenait pas de supprimer ce que la Fortune avait épargné[28]. Dante conclut : « Hic Pirrus "Heram" vocabat fortunam, quam causam melius et rectius nos "divinam providentiam" appellamus ».[29]

Si, par bien des aspects, la tradition de commentaires la plus proche de Dante n'a pas été à même de saisir la portée novatrice de la pensée et de la production dantesques, et si le processus d'accumulation diachronique des gloses a imposé un biais plutôt conservateur à ce que nous avons appelé

---

[24] Sur le paradigme pré-moderne de la souveraineté, voir DIEGO QUAGLIONI, *La sovranità*, Rome-Bari, Laterza, 2004. Si, dans le paradigme roman, le prince est *legisbus alligatus* (C. 1, 14, 4) mais aussi *legibus solutus* (D. 1, 3, 31), Cino da Pistoia, dans son commentaire de la *lex Digna vox*, écrit : « *solutus legibus de necessitate : tamen de honestate ipse vult ligari legibus* ». Voir DIEGO QUAGLIONI, « Dal costituzionalismo medievale al costituzionalismo moderno », dans *Annali del seminario giuridico dell'Università di Palermo*, 52 (2007/08-2008), p. 61.
[25] *Mn* II, IX, 8.
[26] *Mn*, II, IX, 3. *De officiis*, I, 34.
[27] *Mn*, II, IX, 4 et *De officiis* I, 38.
[28] *Mn*, II, IX, 8 et *De officiis* I, 38.
[29] Voir DIEGO QUAGLIONI, « "Arte di bene e d'equitade". Ancora sul senso del diritto in Dante », art. cité. Dans cet article, l'auteur fait remonter le débat sur la Fortune-Providence aux deux grandes écoles de pensée juridique de l'époque de Dante. En la matière, Dante semble adopter la ligne des glossateurs conduite par Cino da Pistoia qui s'oppose à celle que suit d'Accursio. Pour le débat sur la Fortune, voir aussi CLAUDIA DI FONZO, « Dalla terza redazione inedita dell'"Ottimo commento" : il canto della fortuna. Edizione critica e diegesi redazionale », *Medioevo e Rinascimento* XIII/1999, p. 173-206.

l'*interprétation canonique*, force est de constater que, dans un second temps, ce processus a permis de véhiculer les thèmes et les idées qui étaient nés et avaient grandi dans le creuset de la littérature médiévale européenne. Il s'agit d'une tendance à faire naître un canon exégétique et donc une lecture du texte qui, dans la diachronie, fait émerger et resurgir d'importantes conceptions en plus des thèmes présents dans le texte de Dante[30]. Ainsi, Benvenuto da Imola parle de pluristylisme dantesque, Guido da Pisa reconnaît l'interprétation aristotélicienne de l'ordre moral dans le chant XI, 82-83 de l'*Enfer* (incontinence, malice et folle bestialité), Pietro di Dante s'emploie à repérer les sources classiques et juridiques, Alberico da Rosciate retrouve la légende du *Purgatoire de saint Patrick*[31] qui circulait en Europe avant qu'elle ne soit inclue dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine et la dernière version de l'*Ottimo commento* – ou plus exactement, pour reprendre le titre figurant dans le manuscrit, *Chiose tracte da diversi ghiosatori* – attribue une importance particulière au débat politique et à la polémique sur la confusion des pouvoirs politique et spirituel, incarnés par les deux figures censées les garantir, le pape et l'empereur – ce qui apparaît, clairement et au plus haut degré, dans les gloses au chant de Marco Lombardo[32].

Les problématiques abordées jusqu'ici, concernant tout particulièrement le rapport entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel, remontent à une époque antérieure aux glossateurs et sont donc contemporaines du *De legibus et consuetudinibus Angliae* du juriste anglais Henry Bracton[33], pour qui le prince doit être assujetti aux lois. Le débat prend ensuite de l'ampleur dans toute la littérature des *Specula principum* (« miroirs du prince ») qui se répand en Italie grâce à saint Thomas d'Aquin, aidé par Ptolémée de Lucques, et à Gilles de Rome (*De regimine principum*).

---

[30] ZIGMUNT G. BARANSKI, *Chiosar con altro testo : leggere Dante nel Trecento*, Florence, Cadmo, 2001, p. 17 et 127.

[31] Voir CLAUDIA DI FONZO, « La leggenda del "Purgatorio di S. Patrizio" fino a Dante e ai suoi commentatori trecenteschi », *Studi Danteschi* 65/2000, p. 177-201.

[32] *Purgatoire*, XVI. Il s'agit de cet ensemble de gloses que l'on peut considérer, dans le *corpus*, comme la dernière forme du commentaire. Voir *L'ultima forma dell'« Ottimo commento ». Chiose sopra la Comedia di Dante Alleghieri fiorentino tracte da diversi ghiosatori*, *Inferno*, éd. Claudia Di Fonzo, Ravenne, Longo, 2008. Le deuxième volume, *Purgatorio*, est à paraître.

[33] DIEGO QUAGLIONI, « Henry Bracton », dans *Enciclopedia del pensiero politico : autori, concetti, dottrine*, dir. Roberto Esposito et Carlo Gallis, Rome-Bari, Laterza, 2000.

Dante recueille et harmonise les thèmes du débat juridique, politique et théologique qui circulaient précédemment en Europe et en propose une synthèse. Dans son traité politique, il fait référence aux deux *luminaria magna* [*grands luminaires*], selon l'image véhiculée par la tradition canonique[34]. Toutefois, la lecture qu'il en propose est théologique : Dieu est le Soleil auquel tous les astres puisent leur lumière. Et il ne manque pas d'engager la polémique au sujet de cette image quand il affirme que Rome avait *due soli,* deux soleils. Dans la *Monarchia*, le Soleil et la Lune, les deux grands luminaires [*due luminaria magna*], sont traités dans une perspective eschatologique, Dante se référant aux deux fins ultimes de l'existence humaine ; il parle en revanche de deux soleils lorsqu'il renie, dans une perspective immanente, l'image qu'il a lui-même utilisée dans un contexte théologique pour stigmatiser la confusion des deux pouvoirs dans la pratique politique et religieuse.

Dans la *Monarchia*, au sein d'un discours eschatologique qui ne peut que reconnaître que la béatitude céleste prévaut sur la béatitude terrestre, Dante parle des *deux grands luminaires* en rattachant le Soleil au pape et la Lune à l'empereur, selon l'image consacrée par la Décrétale *Solitae*[35]. Mais, dans le *Paradis*, il oppose notre soleil à un autre soleil, celui de Dieu : dans la *Comédie*, il remet en question cette image dès lors qu'il ne s'agit plus d'une perspective eschatologique, mais immanente, et notamment de la pratique politique qui implique qu'un pouvoir craigne l'autre[36] et qu'aucun pouvoir ne s'ingère dans l'autre. D'où l'hypothèse selon laquelle la *Monarchia* serait antérieure à la *Comédie* ainsi qu'à la date proposée par Prue Shaw[37].

À la question posée dans le premier livre : *an romanus populus de iure Monarche offitium sibi ascriverit ?*[38], Dante répond dans le deuxième livre de son traité politique que, pour le genre, la structure et la finalité éthique, il a pris pour modèle le *De officiis* : ainsi confesse-t-il s'être d'abord étonné de la suprématie du peuple romain sur le monde, puis avoir

---

[34] DIEGO QUAGLIONI, « "Quanta est differentia inter solem et lunam" : Tolomeo e la dottrina canonistica dei "duo luminaria" », dans *Il sole e la luna. The Sun and the Moon*, Florence, SISMEL, 2004, p. 395-406.
[35] Voir D. QUAGLIONI, « "Quanta est differentia inter solem et lunam" », art. cité.
[36] *Purgatoire*, XVI.
[37] DANTE, *Monarchy*, éd. et traduction par Prue Shaw, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
[38] *Mn.*, I, II, 3.

compris, seulement dans un second temps, qu'une telle primauté n'était le fait que de la divine providence ; et il en était si persuadé qu'il sentait lui aussi le besoin de « crier en faveur du peuple glorieux, en faveur de César, ce que le psalmiste criait à propos du Roi du Ciel : *Quare fremuerunt gentes, et populi meditati sunt inania ? Astiterunt reges terre et principes convenerunt in unum, adversus Dominum et adversus Cristum eius. Dirumpamus vincula eorum, et proiciamus a nobis iugum ipsorum* »[39]. Le constat de la suprématie du peuple romain, qui parcourt l'ensemble du deuxième livre de la *Monarchia*, et l'hendiadys, prévisible seulement en apparence, « pro populo glorioso, pro Cesare », résument toute la querelle sur le transfert de la souveraineté populaire à l'Empire qui alimenta le débat médiéval de l'autre côté des Alpes et outre-Manche : l'autorité suprême, conférée par Dieu au peuple romain, fut à son tour transmise à l'Empereur par le peuple en vertu de la *lex regia* (*Inst*. I, t. 2, 6 et *Dig.* I, t. 4, I)[40].

Sur cette base, le jésuite Gerald G. Walsh notait combien la conception de la monarchie universelle dantesque était démocratique et éloignée de l'esprit impérialiste[41]. Le caractère allusif de la citation dantesque provient sans doute de la modalité de transmission du texte de loi en question, plusieurs fois repris, commenté et finalement harmonisé au sein de la glose ordinaire d'Accursio.

D'autre part, la fonction vicariale du prince par rapport à sa communauté se greffe bien sur la conception selon laquelle toutes les choses doivent être ordonnées : œuvrer au bien commun est du ressort de la collectivité toute entière ou de celui qui, libéré de la *cupiditas*, gère le

---

[39] « Pourquoi les nations grondèrent–elles et les peuples méditèrent-ils de vains desseins ? Les rois de la terre se sont levés et les princes se sont unis contre le Seigneur et son Christ. Brisons leurs chaînes et rejetons loin de nous leur joug » (*Mn*, II, I, 3-4).

[40] *Corpus iuris civilis*, editio stereotypa quarta volumen primum, *Institutiones* recognovit Paulus Krueger ; *Digesta* recognovit Theodorus Mommsen, Berolini, 1886. *Corpus iuris civilis*, editio stereotypa tertia volumen secundum, *Codex Iustinianus* recognovit Paulus Krueger, Berolini, 1884.

[41] GERALD GROVELAND WALSH, S. J., *Dante Alighieri. Citizen of Christendom*, Milwaukee, Bruce Publishing, 1946. L'idée que le pouvoir de la monarchie universelle de Dante soit fondé sur l'approbation du peuple est exprimée par Dante dans *De Monarchia* ; le lien avec la *lex* est plus ardu, mais seulement pour ceux qui ne parviennent pas à effectuer cette synthèse utile et nécessaire entre le texte et son paradigme de référence. Citons au moins deux autres chercheurs qui se sont engagés, de façon différente, sur cette piste : NANCY LENKEITH, *Dante and the Legend of Rome*, Londres, Warburg Institute, 1952 ; PETER ARMOUR, « Dante and the Popular Sovereignty », dans *Dante and Governance*, éd. John Woodhouse, Oxford, Clarendon, 1997, p. 27-45.

pouvoir au nom de cette même communauté et pour l'*utilitas subditorum*. Cotta voit dans ce jugement de Thomas une énonciation claire du principe de souveraineté populaire, tandis que Grossi, quant à lui, se contente d'y voir une « réaffirmation de la communauté comme valeur primordiale de sa primauté socio-politico-juridique »[42]. Quoi qu'il en soit, l'expression maîtresse chez Thomas, comme déjà dans la *Politique* d'Aristote, est le *bonum commune*, dont la sauvegarde ou la ruine est le discriminant entre le prince et le tyran[43] :

> Est autem hujusmodi tyrannis, nullis subjacens legibus, incorrigibilis principatus similium et meliorum propter bonum suum, non propter bonum subditorum.[44]

Le monarque et le pape constituent les deux corps du roi, les deux approximations possibles de la double nature du Christ, vrai homme et vrai Dieu, et sont, de ce fait, les *exempla* et les vicaires de la vie selon la raison, non soumise aux appétits, et de la vie selon la grâce, anticipation *hic et nunc* de la béatitude céleste. Les deux figures deviennent les dépositaires de la représentation dans la mesure où elles se font semblables au Christ, seul vrai roi aux deux corps, remplissant ses fonctions dans la vie de la raison et dans la vie de l'esprit. Le Christ demeure néanmoins le seul et véritable avocat de l'homme devant le Père ; prémices du genre humain, écrit Paul, Jésus est le premier à s'être soumis à la loi et à avoir établi l'autonomie des deux pouvoirs : questionné sur l'impôt à payer à l'empereur, il invite ceux qui

---

[42] PAOLO GROSSI, *L'ordinamento giuridico medievale,* Rome-Bari, Laterza, 2000, p. 80. La citation de Thomas, *Summa Theologiae*, Prima secundae, q. 90, art. 3, se trouve p. 80, n. 53. Voir aussi SERGIO COTTA, *Il concetto di legge nella* Summa Theologiae *di San Tommaso*, Turin, Giappichelli, 1955, p. 35 ; FULVIO DI BLASI, *God and the Natural Law. A Rereading of Thomas Aquinas*, South Bend, St. Augustine's Press, 2005.

[43] *(Opera Omnia,* Paris, L. Vivès, 1875, XXVI, 90-513, p. 310). Voir DIEGO QUAGLIONI, « Nembrot primus fuit tyrannus : tiranno e tirannide nel pensiero giuridico-politico del Trecento italiano : il commento a C. 1, 2, 16 di Alberico da Rosate (c. 1290-1360) », *Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici*, 1983, p. 83-103.

[44] Commentaire a la *Politique* d'Aristote (*Opera Omnia,* Paris, L. Vivès, 1875, XXVI, 90-513, p. 310). La meme conception se retrouve in *De regimine principum* I, 3 : «Si vero non ad bonum commune moltitudinis, sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen iniustum atque perversum». Voir D. QUAGLIONI, « Nembrot primus fuit tyrannus… », art. cit.

l'interrogent, après leur avoir montré l'effigie de César sur la monnaie, à rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu[45].

Dante écrit dans la *Monarchia*[46] que Dieu fit deux grands luminaires, l'un pour le jour, l'autre pour la nuit, et qu'il faut comprendre les deux régimes de façon allégorique : le spirituel et le temporel. Il en ressort que de la même façon que la Lune, petit luminaire, n'a de lumière que si elle la reçoit du Soleil, le règne temporel n'a d'autorité que s'il la reçoit du pouvoir spirituel. Dante dit ainsi simplement qu'il n'existe pas d'autorité supérieure à celle de Dieu, unique Soleil, amour qui anime le ciel et les autres étoiles et qui a envoyé sur Terre son Fils, dont le pape est le vicaire. Dans la pensée de Dante, l'empereur est le guide – qui éclaire la cécité du monde, lequel vit mal à cause de la *cupiditas* – et le garant de la raison écrite, c'est-à-dire de la loi. En effet, la véritable justice vient de Dieu, *sol iustitiae*, et le droit vient de la justice.

Si les guides n'étaient pas les garants de la communauté, ils seraient des tyrans qui n'illumineraient pas la nuit. Aveuglés eux-mêmes, ils entraîneraient, au plus profond d'une forêt obscure, à une vie qui ne tendrait pas à sa finalité ultime, le bonheur : les rayons de cet astre *che mena dritto altrui per ogni calle*[47] et que Dante, pèlerin, entrevoit au pied de la colline au début de son chemin, pénètrent aussi dans le « chaos » de la forêt obscure, de la même façon que la puissance ordonnatrice du Soleil pénètre la matière informe et la *hyle*, la forêt, dans les *Saturnales* de Macrobe[48].

Si le pouvoir temporel n'a pas comme finalité le bien commun et donc la poursuite du bonheur naturel, c'est qu'il ne peut accueillir la lumière qui est pourtant descendue parmi les hommes. Chez Platon ou Cicéron (*De officiis*), la justice protège le faible ; chez Dante, la seule façon d'exercer le pouvoir spirituel correctement consiste à imiter le Christ, serviteur de tous et énonciateur des béatitudes. Le guide spirituel, chargé de conduire à la fin ultime, est donc coupable au plus haut degré s'il ne remplit pas sa fonction. En découle la vive polémique au sujet du trône de saint Pierre *resté vacant* au moment même où, en réalité, il est occupé par Boniface VIII, le prince des Pharisiens, compagnon des falsificateurs des « choses de Dieu qui de seule bonté doivent être épouses »[49] ; en découle aussi le regret que le trône

[45] *Matt.,* 22, 15-21.
[46] *Mn*, III, IV, 2-3.
[47] Qui mène droit chacun en tout sentier.
[48] I, XVIII.
[49] *Enfer*, XIX.

impérial soit resté vacant au lendemain de la descente d'Henri VII[50]. Dante n'entrevoit aucun guide capable de mettre un terme aux luttes d'un monde qui vit dans le mal et de rétablir la paix universelle à laquelle il aspire fortement. Les deux pouvoirs sont vacants. Et si Dieu est la source de chacun des pouvoirs, la nuit obscure du pouvoir temporel peut être attribuée au fait qu'aucune lumière ne vient d'en haut ou, plus exactement, que cette lumière (ce soleil) est obscurcie. Dans l'*Épître* XI[51], Dante compare l'obscurcissement de la gloire de Rome à une éclipse de Soleil car l'un des pouvoirs a éteint l'autre[52].

« Le rêve d'Arnaud de Brescia est déjà celui de Dante », écrit Nardi[53]. La lettre écrite à Frédéric Barberousse, après qu'il a été élu roi des Romains (1152), par un certain Wetzel dont nous savons qu'il était probablement zurichois et certainement favorable à Arnaud, révèle l'alliance nouée entre les aspirations réformistes religieuses et la conscience du droit impérial romain. Basé sur la *lex regia*, ce droit considérait comme infondées les prétentions du pontife, qui s'appuient sur la *Donation* de Constantin, cause suprême des maux de l'Église selon Dante et Bartolo da Sassoferrato[54]. Ainsi, on comprend mieux que Cangrande della Scala et Dante, étonnamment concordants sur ce point, justifient, au niveau théorique, le comportement politique impérial d'Henri VII[55]. La citation de Gilles de Rome dans les commentaires anciens est une tentative pour insérer la pensée politique de Dante dans des canons plus rassurants ; car ces commentateurs furent des religieux, impliqués dans la diatribe du conflit d'intérêts entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel et engagés dans cette fameuse bataille des idées menée non seulement au plus haut sommet par

---

[50] *Paradis*, XXVII, 23.

[51] XI, 10.

[52] *Purgatoire*, XVI, 109.

[53] BRUNO NARDI, *Nel mondo di Dante*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1944, p. 122. Voir aussi KARL HAMPE, « Zur Geschichte Arnolds von Brescia », *Historisches Zeitschrift* (1924), p. 58-69.

[54] EUGENIO DUPRE THESEIDER, *L'idea imperiale di Roma nella tradizione del Medioevo*, Milan, Istituto per gli studi di politica internazionale, 1942. Voir aussi DOMENICO MAFFEI, *La Donazione di Costantino nei giuristi medievali*, Milan, Giuffrè, 1969 ; GIOVANNI MARIA VIAN, *La Donazione di Costantino,* Bologne, Il Mulino, 2004 ; JUAN CARLOS D'AMICO, *Le Mythe impérial et l'allégorie de Rome. Entre Saint-Empire, Papauté et Commune,* Caen, Presses Universitaires de Caen, 2009.

[55] LUIGI FIRPO, *Storia delle idee politiche e sociali,* Turin, Unione tipografica torinese, 1972, p. 2003.

les deux autorités principales, l'empereur et le pape, mais aussi chez les réformateurs et les prophètes, les membres du mouvement de la pauvreté volontaire et les Spirituels, et le clergé régulier[56]. Le rêve de Dante est celui d'un monde que le *malo exemplo*[57] n'a pas fourvoyé, mais qui est guidé vers le bonheur naturel et la béatitude céleste par deux vicaires chargés de l'*imitatio Christi* : l'empereur chrétien, qui est juste parce qu'il tire sa justification de l'incarnation, et un pape pauvre[58].

Pour Maccarone[59], la *Monarchia* s'inscrit dans la polémique contre les clercs que lancent les théologiens plus que les juristes : Dante faisait partie des défenseurs de la « potestas indirecta in temporalibus » du pape, à l'instar des moines augustiniens Gilles de Rome (*De ecclesiastica potestate*) et Jacques de Viterbe (*De regimine christiano*).

Voilà qui explique pourquoi la *Monarchia* fut condamnée par le pouvoir religieux – condamnation que l'on ne peut comprendre autrement dans la mesure où, avec son image des *deux grands luminaires*, Dante semble consacrer la supériorité du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel. On ne pourrait comprendre autrement, comme nous l'avons dit, que les conseillers de Louis de Bavière recoururent à la *Monarchia* lors de la controverse avec Jean XXII qui s'acheva par l'excommunication de Louis en 1327 ; de même, Marsile de Padoue en appela au texte de Dante pour appuyer son idée de paix universelle. Ce recours explicite, en même temps que la condamnation et la censure de la *Monarchia* en 1375 par le cardinal Bertrando del Poggetto, légat de Jean XXII en Lombardie, suscita un véritable courant d'« antidantisme politique » : Henri de Crémone *(De potestate papae*), Agostino Trionfi (*Summa de potestate ecclesiastica*), le dominicain Guido Vernani, *De reprobatione Monarchie composite a Dante* (1327-1334) et enfin l'évêque Guillaume de Crémone, *Tractatus de iure Monarchiae*.

---

[56] Comme Ubertino da Casale, Gioacchino da Fiore et bien d'autres représentants des courants réformistes de l'Église.

[57] Les mauvais guides, *Paradis*, XVIII, 126.

[58] *Épitre aux Philippiens*, II. Voir à ce sujet : *Le culture di Dante. Studi in onore di Robert Hollander. Atti del quarto Seminario dantesco internazionale, University of Notre Dame, Ind., USA, 25-27 settembre 2003*, éd. Michelangelo Picone, Theodore J. Cachey jr. et Margherita Mesirca, Florence, F. Cesati, 2004, p. 251.

[59] MICHELE MACCARRONE, « Il terzo libro della "Monarchia" », *Studi Danteschi*, 33/1, 1995, p. 135.

Le problème des *deux justes* du chant VI, 73[60] de l'*Enfer* doit être repensé à la lumière de ce que l'on vient de rappeler. Les deux seuls hommes auxquels Dante pouvait, à la limite, faire allusion sont le pape et l'empereur. Mais, comme ces deux figures – justes parce que garantes du Juste – ne sont en réalité pas justes (à l'évidence, Boniface n'est pas un juste), ou ne le sont pas au moment où Dante écrit (le siège impérial est vacant), et que le seul juste depuis le Nouveau Testament est le Christ, le *s'alcun v'è giusto* de Dante ne peut être que le Juste politique de l'*Éthique à Nicomaque*. Ce juste politique est décliné en juste naturel et juste légal et dans les trois dames de la chanson *Tre donne intorno al core*, à laquelle Pietro di Dante se réfère pour expliquer le vers 73 du chant VI de l'*Enfer*, dans l'acception des deux Justes – naturel et légal – qui, à son tour, se divisent en droit civil et droit propre[61], comme l'écrit Pietro dans la troisième rédaction de son commentaire : « et quia dictus Ysiderus dicit quod Ius dictum est quia iustum est [Isid. Etym. V III 1], ideo auctor vocat dicta duo Iura hic, scilicet primum [ius naturale] et secundum [ius gentium], duo iusta »[62].

De plus, dans le contexte théologique où les plus hautes autorités sont le vicaire et le serviteur des serviteurs, la notion de noblesse, non de sang, mais fruit de l'éducation et de l'action droite, peut facilement être replacée dans son contexte. Noblesse de mœurs, grâce, *ch'è bella tanto / che fa degno di mant o/ imperïal colui dov'ella regna: / ell'è verace insegna / la qual dimostra u' la vertú dimora* qui est comparée au Soleil (*Al gran pianeto è tutta simigliante / che, dal levante / avante infino a tanto che s'asconde, / co li bei raggi infonde / vita e vertù qua giuso*)[63].

---

[60] «Giusti son due e non vi sono intesi», c'est-à-dire : des justes, il en est deux, mais ne sont entendus.

[61] GUGLIELMO GORNI, « Filologia e nazionalismo. “Tre donne” e tre dantisti », dans *Dante prima della Commedia*, Fiesole, Cadmo, 2001, p. 217-251.

[62] Voir PIETRO ALIGHIERI, « *Comentum super poema Comedie Dantis* » : *A Critical Edition of the Third and Final Draft of Pietro Alighieri's Commentary on Dante's « Divine Comedy »,* éd. Massimiliano Chiamenti, Tempe (Arizona), Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2002 (accessible en ligne dans DDP : http://dante.darthmouth.edu), *ad locum Inf.* VI, 73.

[63] 30, 11-16 et 96 dans *Rime*, éd. Gianfranco Contini, Turin, Enaudi, 1939 [avec un essai de Maurizio Perugi, 1995], p. 99-105 ; 27, 11-16 et 96 dans : *Rime, Vita nova, De vulgari eloquentia,* éd. Claudio Giunta, Guglielmo Gorni, Mirko Tavoni, introduction de Marco Santagata, Milan, Mondadori, 2011, p. 326-354.

La langue et la réflexion sur l'utilisation du vulgaire « *in qua muliercule communicant* » est l'étape suivante de ce parcours. La langue maternelle prend une valeur particulière dans ce contexte. C'est la langue primitive dans le sens où c'est la première langue parlée par un enfant, celle de la mère ; par analogie, elle est assimilable à cette langue naturelle qui avait déjà disparu à l'époque où Nembrot fit édifier la Tour de Babel et qui représente la communication parfaite entre Dieu et l'homme en tant que langue parlée lors de la création du jardin d'Éden.

Et ce n'est pas un hasard si Dante devient *poeta theologus* et *scriba Dei* dans la *tabula picta* de Domenico di Michelino, qui illustre l'utilisation que l'on pouvait faire de Dante en termes politiques et civils. Dans l'œuvre de Domenico, l'iconographie sacrée de l'évangéliste avec un livre ouvert à la main, calquée sur la figure du Christ juge et maître bénissant et tenant l'ouvrage du monde dans sa main gauche, est appliquée pour la première fois à un sujet profane. Dante qui, selon Boccace[64], avait toute sa vie désiré la couronne de lauriers, est lui-même assimilé à un évangéliste, *scriba dei* et maître de bonheur. Des siècles plus tard, Singleton parlera de Dante comme *scriba Dei* et cinquième évangéliste sans mentionner l'œuvre de Michelino.

Domenico di Michelino utilise une iconographie jusque-là réservée aux sujets sacrés et représente Dante avec un livre à la main (la *Comédie*), lui qui avait lu assidument celui de Virgile[65] et feuilleté le « grand livre » de Dieu[66].

Dieu tient dans ses mains le cartouche du Jugement dernier dans la chapelle des Scrovegni, les évangélistes sont toujours représentés avec un livre ouvert (les Évangiles) tourné vers l'observateur, tout comme certains saints, pour lesquels le lien avec la parole écrite est indispensable : saint Benoît, l'auteur de la règle la plus importante du monachisme occidental, saint Augustin, saint Dominique ou saint Thomas (voir, par exemple, la chapelle des Espagnols à Florence). C'est là une codification iconographique que l'on peut lire de deux façons : comme une *traslatio* du discours théologique transcendant à la *humana civilitas* ou comme la transformation du poète Dante en source d'autorité et de savoir sur la vie de l'homme et du citoyen. Ces deux lectures, à y regarder de près, sont

---

[64] ALDO FINCO, « Dante and the Laurel Crown », *The South Central Bulletin*, 36/4, 1976, p. 141-43.
[65] *Enfer*, I, 84. Voir CLAUDIA DI FONZO, « Dante e l'interpretazione iconografica di Domenico di Michelino », in *Dante* III (2006), p. 106-114.
[66] *Paradis*, XV, 50.

communicantes et indiquent à la fois le passage de la transcendance à l'immanence du sacré dans l'humanisme civil et la transformation du poète en cinquième évangéliste tout en mettant en évidence sa fonction civile et politique.

Il faut ainsi souligner combien Dante a puisé dans la tradition classique et médiévale en utilisant des thèmes et des légendes qui circulaient en Europe – parfois en provenance du lointain Orient – et en créant ainsi un système de pensée et une expression artistique dont la portée novatrice, par rapport à son contexte territorial de référence, est évidente si on la compare à la réception de son œuvre et à la tradition exégétique qui s'ensuivit. Si l'abondance de commentaires de la *Comédie* exprime *de facto* la reconnaissance de la spécificité et de l'individualité du texte, elle traduit par ailleurs la nécessité de rendre canonique, sans interdire pour autant une certaine diversité de lectures, l'interprétation qui confère à Dante le prestige d'une autorité dans le domaine civil et politique[67].

Claudia DI FONZO
Ecole Normale Supérieure de Lyon - Università degli Studi di Trento

---

[67] Pour une nouvelle interprétation globale de Dante, on peut se reporter à l'ouvrage récent de MARCO SANTAGATA, *L'io e il mondo. Una interpretazione di Dante***,** Bologna, Il Mulino, 2011. Voir aussi JUAN VARELA-PORTAS DE ORDUÑA, « La doppia eterodossia di Dante Alighieri », *Tenzone* 11 (2010), p. 21-32. Au sujet des problèmes que pose l'édition des commentaires de Dante voir CLAUDIA DI FONZO, « L'edizione dei commenti antichi alla *Commedia* : redazioni o *corpora*? », in *Lectura Dantis 2002-2009*. Omaggio a Vincenzo Placella per i suoi settanta anni, A cura di Anna Cerbo con la collaborazione di Mariangela Semola, Tomo IV (2009), Napoli, Università degli studi di Napoli "L'Orientale", 2011, p. 1301-1320.